

**“CON LAS MEJORES INTENCIONES”
APUNTES CRÍTICOS SOBRE LA LUCHA
ANTIDISCRIMINATORIA**

DANIEL FEIERSTEIN

*Sociólogo, Investigador del CONICET.
Director del Centro de Estudios sobre Genocidio
de la Universidad Nacional de Tres de Febrero.*

Vale aclarar, antes de iniciar este trabajo, la sensación de que se ha incurrido en un error al invitarme a colaborar en esta publicación, dado que siento que es bastante poco lo que yo tengo para aportar en términos propositivos a la problemática del acceso a la justicia de los sectores discriminados.

Esta sensación surge de que las miradas que he tratado de construir en estos años, y que en parte han quedado expresadas en el Plan Nacional contra la Discriminación, se vinculan al intento de comprender el sentido funcional de las prácticas discriminatorias en las sociedades modernas. Y cuando uno trabaja y de por sentada dicha funcionalidad, se vuelve realmente difícil plantear ejes de acción, porque desde el ámbito de la gestión política las acciones necesarias tienden a ser catalogadas como imposibles.

La mirada hegemónica sobre los fenómenos discriminatorios supone que con cuatro o cinco medidas basadas en una firme voluntad política es posible revertir la problemática discriminatoria. Es que se la entiende como desviación o enfermedad y, por tanto, se la considera atacable o curable. Pero la discriminación es un fenómeno bastante más complejo y es difícil pensar en acciones inmediatas, concretas, ya que las acciones necesarias son profundas y complejas. Será función de quienes tienen responsabilidades de gestión evaluar cómo producir semejantes transformaciones de lo social.

Partiendo de esta base, es posible que en algún punto mi intervención resulte, por un lado, políticamente incorrecta. Quienes trabajamos sobre el tema conocemos bastante bien los problemas de los perpetradores más directos y evidentes de prácticas de discriminación. Ahora me interesa, por el contrario, centrarme en algo más profundo que dichas cuestiones evidentes, aunque seguramente ello requiera analizar las modalidades y prácticas de discriminación de quienes creen no ejercer la discriminación.

En este marco, vale citar aquella brillante película de Bergman: *Con las*

mejores intenciones. El film narra cómo una pareja de padres destroza la vida de sus hijos, pero imbuidos de un profundo amor por ellos. El título del film me parece absolutamente adecuado para lo que pretendo trabajar, en tanto "con las mejores intenciones" se pueden realizar verdaderos desastres. La idea básica de este análisis será plantear algunos problemas en los que se incurre en el contexto de la lucha antidiscriminatoria o en los intentos de construir una posibilidad de acceso a la justicia desde otros sectores, que muchas veces producen efectos contrarios o al menos distintos de los buscados. Y en ese sentido, analizar la profundidad de los fenómenos discriminatorios, la profundidad de los fenómenos del racismo. A este respecto señalo algunos ejes de trabajo:

1) La discriminación y el racismo no son una enfermedad ni una desviación, ni tampoco una práctica de sectores específicos, pequeños y aislables de nuestra sociedad. Por el contrario, constituyen una herramienta fundamental del proceso de constitución de las identidades modernas. Quizás tendríamos que rastrear esa conformación de las identidades modernas en el surgimiento de los primeros Estados nacionales o los primeros protoestados, cuyo primer modelo surge en España con la lógica de la negación de la multiplicidad de identidades, proceso que de distintas maneras se va a expandir y reformular en el conjunto de los Estados modernos.

Ese primer protoestado español produce una unidad entre identidad nacional e identidad confesional, que niega la multiplicidad identitaria previa. Lo que aparece allí como novedad es la idea de que para ser español hay que ser cristiano; de ahí a la expulsión y/o conversión y/o aniquilamiento de todas aquellas poblaciones que no acepten esta reducción hay sólo un paso.

De la mano del catolicismo (o de otras variantes religiosas, por ejemplo, las iglesias nacionales protestantes), o del panislamismo, y en procesos de secularización (como el de la república francesa), el fenómeno se va a reproducir de manera más o menos similar: la identidad nacional, sea confesional o secularizada, será el modo de hegemonizar, reducir y negar todo otro elemento identitario. En este sentido, el primer elemento de la constitución de las identidades modernas será el borramiento de la multiplicidad de identidades.

Un segundo elemento, articulado a este, será la estandarización y normalización de las identidades. Se parte de negar la multiplicidad real que todos tenemos en nuestras identidades, para que sólo una de estas identidades pueda asomar y construir una lógica de normalidad que tiene dos planos: lo normal como el seguimiento de la regla, y lo normal en tanto lo estadísticamente mayoritario. Las lógicas de normalización plantean entonces que un mo-

do de identidad construido desde el poder como hegemónico se transforma en *el* modo de identidad, que mide, juzga a todos los otros e impone los modos de relación social.

Gran parte de los problemas discriminatorios surgen de una manera de desarrollar nuestras relaciones sociales que, al imponer un solo modo de funcionamiento, excluye a todo aquel que por distintos motivos no puede aceptar o desarrollar ese modo. Las dos diferencias que más claramente aparecen son las culturales (quienes por tradición, por historia, tienen otros modos sociales de relacionarse) o las vinculadas a la discapacidad (quienes a partir de la carencia de algún sentido tienen otros modos de relacionarse, con su propia riqueza, su propio sistema, sus propias lógicas, y cuyo único problema es que no son aceptados como un modo válido, como un modo viable).

El tercer elemento de los modos en que se constituyen esas identidades nacionales tiene que ver con la manera en que a partir de esa normalización o estandarización se gestiona la diferencia. En ese sentido hubo, en los siglos XVIII y XIX, un modo clásico de gestión de la diferencia —esto lo voy a retomar luego— en los regímenes discriminatorios de los Estados nacionales. En la actualidad se lo quiere recuperar como una herramienta antidiscriminatoria, con todos los riesgos que esto supone. Me refiero a la lógica de "cuoteo de la población", un sistema que funcionaba en el momento de la consolidación de la modernidad: los distintos grupos que son construidos como diferentes por el poder pueden tener sólo una representación proporcional a su peso en la población en los distintos ámbitos: la justicia, el acceso a las universidades, las escuelas, los trabajos, etc. Se trataba de una forma de lograr que ningún sector "diferenciado" pudiera tener, en ningún ámbito relevante, una representación que superara su peso real en el conjunto de la población. En las últimas décadas se ha pretendido transformar este sistema discriminatorio en parte de una supuesta lógica antidiscriminatoria: son las llamadas lógicas de la "discriminación positiva". Se entiende por "discriminación positiva" la idea de que ningún sector "diferenciado" de la población debe tener menor participación en ciertos ámbitos (educación, trabajo, representación política) que su peso en la población general. Cabe preguntarse cómo afecta esta lógica de "cuotas de representación" o "discriminación positiva" al sujeto que es parte de la cuota, y cómo afecta al sujeto que no es parte de la cuota. Y en qué medida resulta un tremendo acelerador de los fenómenos discriminatorios.

Estos son algunos elementos para pensar la funcionalidad de los fenómenos discriminatorios en la configuración de las identidades nacionales modernas.

2) El segundo elemento que me parece interesante tomar en cuenta es cómo estos modos de construcción de la identidad se internalizan tanto en aquellos que desarrollan las prácticas discriminatorias como en aquellos que sufren las prácticas discriminatorias. Esto es, que el modelo de gestión de la identidad y el modelo de destrucción de la multiplicidad de la identidad no operan solamente en aquel que tiene poder. Ocurre muchas veces también que los sectores que son victimizados, discriminados, asumen el modo de observar la realidad de los sectores que discriminan. Esto ocurre de varias maneras.

Una de ellas, la más común, implica asumir el sistema de jerarquización y normalización, pero tratando de escapar individualmente de él, tratando de encontrar lo anormal en otro y/o de justificar la propia normalidad. No se cuestiona la construcción de la idea de *normalidad*, sino que apenas se cuestiona la propia asignación al campo de la anormalidad. Para pensar algunos ejemplos, podríamos observar la insistencia de sectores profundamente golpeados dentro de la estructura social argentina, como los inmigrantes de países limítrofes, por caso la comunidad boliviana, que en numerosas ocasiones intentan escapar de la estigmatización tratando de convencer a la sociedad argentina de que la comunidad boliviana se caracteriza por su apego al trabajo, por ser una comunidad de trabajadores, y que por lo tanto merece ser incluida en la identidad nacional, a diferencia de otras inmigraciones que quizás no lo serían tanto.

Una segunda modalidad es lo que Goffman llamaba "la asunción del estigma como emblema". Esto es, implicarse en la identidad construida en el proceso discriminatorio y tratar de convertirla en símbolo positivo. Un ejemplo podríamos encontrarlo en la construcción de la identidad de los "pibes chorros" o la "cumbia villera", en donde ante determinado modo de estereotipar una población marginalizada, con sus condiciones básicas de existencia destruidas, se asume como parte de una identidad positiva aquello que el poder construye como negativización, que es su asociación con el delito. Como si esto pudiera ser una identidad rescatable, que estos sectores deberían reconstruir.

En el conjunto de la población, estos sistemas de normalización funcionan a través de operatorias inconscientes: no es que en cada proceso de discriminación apliquemos modos de negativización luego de analizar las distintas características de una u otra fracción de población, sino que algunas definiciones de lo bueno, lo bello o lo útil son parte de nuestro funcionamiento cotidiano. Vale en este sentido una anécdota personal: hace unos años, dirigí un proyecto de investigación vinculado a analizar los colores de

tez y cabello de los personajes que aparecen en los manuales de texto de las escuelas primarias argentinas. Es sorprendente observar que las aulas que aparecen en esas escuelas no son las aulas argentinas en términos de la paleta de tonos utilizados para ilustrar la tez y el cabello de los alumnos. Más aún: resulta interesante analizar las tareas que se asignan a las personas con determinados colores de tez o de cabello: las tareas vinculadas a la transmisión y ejercicio del saber siempre son realizadas por personas de tez y cabello claro, mientras que cuando aparece alguien de cabello o tez oscuros, siempre está en un rol pasivo de receptor: es un alumno o, más común, el helerero de la plaza frente a la escuela, o personal subalterno dentro o fuera del ámbito escolar. Pero la anécdota no es esta, sino que yo mismo, luego de dirigir durante años ese proceso de investigación, puesto con mi hija a pintar un libro en el que un hada le explica a un chico cómo se hacen las cosas, resulta que el color que inmediatamente selecciono para pintar el cabello del hada es el amarillo. Es decir: *las hadas tienen el cabello rubio*, también para mí. A esto me refiero con la idea de que estas lógicas de lo bueno y lo bello operan también, y fundamentalmente, en el plano del inconsciente. Lo máximo que me permitieron tres o cuatro años de investigación fue *darme cuenta* de lo que había hecho, unos minutos después de haberlo hecho.

3) El tercer elemento que quiero destacar es que estas identidades nacionales que se han configurado como identidades dominantes, son en definitiva aquello a lo que Ricoeur denomina *identidades narrativas*. Estas identidades tienen una existencia material que, sin embargo, no es más sólida que una narración que nos hemos dado acerca de quiénes somos. Lo que ocurre es que esa narración tiene su historia, tiene su fuerza, y funciona tanto a nivel consciente como a nivel inconsciente en nuestros modos de construir la propia identidad.

Una primera gran discusión que se deben nuestras sociedades, y entre ellas la sociedad argentina, es si quizás no será hora de empezar a cuestionar esas narraciones y comenzar a pensar en la posibilidad de construir *otras*, de dar otros lugares a las diversas fracciones y grupos que constituyen nuestra propia identidad, pero que en esas narraciones no han podido ocupar sino lugares negativizados, cuando no son directamente excluidos. Valga como ejemplo el rol asignado a los pueblos originarios o a los afrodescendientes en la configuración de la identidad argentina. Un gran desafío es el de construir estas identidades (también la judía, la árabe, la eslava) como parte de lo propio, ahí radica la complejidad. Poder quebrar esta distinción entre un "nosotros" y un "ellos" en la cual los *argentinos modernos* seríamos los que te-

nemos que ver qué relación tenemos *nosotros* con *ellos*. El desafío sería revisar cuánto de ese *nosotros* y ese *ellos* constituye parte de una identidad narrativa que se quiere ubicar en un lugar de ajenidad con una parte de la historia que es, sin embargo, inescindible, es parte de *su propia* identidad.

4) En un cuarto nivel, me parece importante señalar que esta construcción de la identidad moderna tiene algunos elementos muy problemáticos, producto de esta historia, que hay que identificar; pero también aportes valiosos que merecen ser rescatados. Principalmente la construcción de la noción de *ciudadanía*, una noción fundamental que no tenía existencia histórica como tal: la idea de que todos los hombres nacen natural y universalmente iguales. Se trata de una noción profundamente moderna, que no tiene más de cuatro o cinco siglos, y que puede dar una cantidad de herramientas muy interesantes para cuestionar la contracara de esa construcción que fue la narrativa nacionalista del surgimiento de nuestros Estados modernos. Esos modos de narrar, de contarnos nuestra identidad.

¿Qué problemas tiene esta modalidad moderna de construcción de la identidad en lo relativo al tema central que nos convoca, esto es, el acceso a la justicia de las fracciones construidas como *otras* victimizadas? Una primera dificultad de este discurso es su incapacidad para comprender la diversidad cultural, las diferentes narraciones y los diferentes modos de relación social. Con lo cual, el punto más alto al que se llega a partir de esa base es un punto dilemático si no se logra comprender la diferencia, expresada en la tensión entre universalismo y relativismo. El máximo punto al que se puede arribar a partir de la forma en que se construye la identidad moderna es el de plantear que hay otros modos de relación social y que todos tendrían que ser igualmente válidos, pero no se entiende cómo pueden ser todos igual de válidos cuando hay *un* modo de justicia. De ahí que las dos corrientes —universalismo y relativismo— que parecen poder elegirse son de algún modo dilemáticas, son ambas en algún sentido *tramposas*. Desde la perspectiva universalista se plantea que “la universalidad de la justicia está por encima de cualquier diferencia, y entonces es bajo esta justicia —la propia— bajo la que deberá tratarse la diferencia”. Esto implica convertir al otro en un *objeto* de esa justicia, al tiempo que nos vuelve incapaces de comprender que la justicia funciona de otro modo en otras culturas. Pero no llega mucho más lejos la solución alternativa —la propuesta por el relativismo—: que cada justicia en sí misma tiene su lógica y sólo puede ser comprendida desde su lógica, que todas ellas son válidas y que nada puede decir una cultura acerca de la otra.

Ambas “soluciones” impiden —por caminos diferentes pero en algún sen-

tido complementarios— el proceso que podría ser más enriquecedor: el intercambio cultural, que es la posibilidad de diálogo entre modos de relación social distintos. Porque todo diálogo —si efectivamente es un diálogo y no un monólogo— implica la transformación de los dos sujetos sociales que dialogan. Esto es: que la idea tan potente de la universalidad pueda aportar elementos muy enriquecedores a modos de relación social que quizás no lo pensaron de ese modo pero que, a su vez, también tendrá que adaptarse a modalidades de funcionamiento que, quizás en planos específicos, han sido mucho más enriquecedoras para sus sociedades que el modelo de justicia occidental.

Un ejemplo muy potente y muy común en la experiencia argentina, aunque muy conflictivo, son las distintas modalidades de gestionar el derecho de propiedad de los pueblos originarios: la propiedad comunitaria, el uso compartido de tierras para pastoreo, entre otros elementos del derecho indígena. El problema es cómo esto se puede codificar, y reinterpretar, y cómo modificar el funcionamiento de la justicia occidental para poder dar cuenta en términos de un ordenamiento jurídico, moderno y universalista, de modos de pensar las relaciones sociales que no son parte de esos códigos civiles o de esos códigos penales. Y eso sólo puede surgir de un diálogo que acepte la necesidad y la posibilidad de que en ese diálogo ambos sujetos se transformen.

La segunda dificultad del modo moderno de construcción de la identidad tiene que ver con la inflexibilidad a la hora de modificar las lógicas de normalización o de estandarización. Suele ocurrir que las modificaciones que podrían ser efectivas sean caracterizadas como *imposibles*, por lo que se llevan a cabo modificaciones *posibles* pero que no son efectivas. Uno de los casos que lo ilustra con mayor claridad es la vinculación entre los procesos educativos —o lo que se ha dado en llamar la educación inclusiva— y las personas con discapacidad. El modo dominante en que se aborda esta problemática es en sí parte del problema, porque deriva de la lógica de estandarización, que plantea: “nosotros nos relacionamos así, y entonces lo único que podríamos llegar a hacer es considerar si podemos o no podemos integrar al discapacitado a nuestro modo de relación social”. Pero en las personas con discapacidad se da un fenómeno peculiar, distinto de lo que ocurre con “otras diferencias”, por ejemplo la cultural: la discapacidad implica que algún sentido o capacidad se encuentra limitada o ausente y que, por lo tanto, esa población se relaciona de un modo posible para esa población, pero también posible para el conjunto de la sociedad, mientras que no ocurre lo inverso.

Un claro ejemplo de esto puede observarse en el ámbito educativo, con el aislamiento y discriminación de la población sorda y/o hipoacúsica, particu-

larmente durante los primeros años de su escolarización. La población sorda tiene otra lengua —la lengua de señas—, que es aquella que requiere por lo menos durante sus primeros años para socializarse. Ahora, lo que resulta elemental pero está ausente de todos los análisis educativos, es que esa lengua sí puede ser hablada por el conjunto de los estudiantes de un curso, en tanto que la lengua “normal” no puede ser aprendida por la población sorda, a no ser como una “segunda lengua”, con posterioridad a su alfabetización en lenguaje de señas. En lugar de pensar siempre qué hacemos con el chico que no puede entender la lengua normalizada, si lo integramos o no lo integramos a un aula cuando no puede compartir la lengua “normal”, uno podría pensar el fenómeno de un modo exactamente inverso, y evaluar qué enriquecedor sería para un aula que cuenta con un chico sordo o hipoacúsico generalizar el aprendizaje de la lengua de señas en el conjunto de los estudiantes a fines de desarrollar parte de sus clases en lengua de señas. ¿Qué perderían al invertir tiempo en el aprendizaje de una nueva lengua: dos cuatrimestres de geografía, un año de inglés? Terminarían el año veinte chicos bilingües que no pueden ubicar los ríos de la Patagonia o que tendrán que esperar otro año para aprender los rudimentos del inglés.

Tal vez el problema radique en la falta de flexibilidad de los procesos de estandarización. Porque el enriquecimiento de un abordaje como este no sería sólo, ni fundamentalmente, para el chico sordo que participa de ese grupo, sino para los otros diecinueve de ese grupo de veinte, que tendrían la experiencia de aprender otros modos lingüísticos, otros modos de relación social, otras formas culturales, otros modos de acceso a la realidad.

La pregunta es si esto que aparece como totalmente imposible es efectivamente imposible, o es una parte de nuestros obstáculos vinculada a los procesos de estandarización; si en realidad no tiene que ver con que las cosas se hacen de un modo (como las hacemos “nosotros”) y lo máximo a lo que estamos dispuestos a acceder es a evaluar si podemos o no podemos integrar al otro, en tanto “integrar” implica evaluar si podemos o no podemos hacerlo parte de nosotros, siendo que la transformación siempre tiene que provenir del otro y que jamás se piensa en que sea el “nosotros” el que resulte transformado. La identidad hegemónica no se transforma, la identidad hegemónica no piensa siquiera que pueda cambiar. La única pregunta válida para el orden moderno es si el otro puede cambiar o no, si se puede integrar o no, a nosotros.

La tercera dificultad se vincula con la idea de la *discriminación positiva*, a la que ya me referí al desarrollar la idea de las “cuotas” (proveniente de las lógicas discriminatorias de los siglos XVII a XIX), como una *solución que*

no soluciona, una solución que hace como si solucionara, pero que en la práctica agrava muchos de los problemas que pretende solucionar. La lógica de la discriminación positiva se basa en el precepto de que hay un sector que es discriminado, que es victimizado, y al que por lo tanto se debe retribuir hacia el futuro otorgándole una mayor presencia en determinados lugares estratégicos: la Justicia, el Parlamento, la educación, el acceso a la Universidad, estableciendo “cupos” para su ingreso a dichos ámbitos.

El primer efecto de esta lógica es la cosificación de esa identidad de un “otro” al dejar firme y afianzar la existencia de una identidad normal y una identidad anormal, de una identidad hegemónica y una identidad “diferente”, a la que ahora se pretende positivizar desde su victimización histórica. Esta lógica sigue sosteniendo que este grupo (sean mujeres, población afrodescendiente, inmigrantes latinos o quien fuere) constituye una identidad diferencial con respecto a la “normalidad”, y por ello requiere una protección específica, una atención especial.

Sin embargo, estas políticas de “cuoteo” tienden a generar —se ha vivido con enorme fuerza en los Estados Unidos, adalid de las políticas de “discriminación positiva”— un profundo crecimiento, desarrollo y afianzamiento de la discriminación en los sectores hegemónicos. El clásico WASP (“White, Anglo-Saxon, Protestant”) estadounidense, ese “hombre blanco, anglosajón y protestante”, siente que todos los “otros” tienen sus cupos, todos tienen sus niveles de acceso, y si él no es particularmente lúcido, queda relegado de muchos ámbitos fundamentales de lo social. Si hay una capacidad de cien vacantes para el ingreso a la Universidad, y el WASP sale en el puesto ochenta y tres, que no es un mal puesto, se va a quedar probablemente afuera de la universidad porque será desplazado por los cupos de las diversas identidades, aun cuando el desempeño de esos aspirantes sea claramente inferior al de nuestro WASP. Esos WASP que quedan excluidos pese a haber calificado dentro de los primeros cien, quedan profundamente atravesados por la experiencia de la “discriminación positiva”, sin poder internalizar el sentido de esa política, y viviendo la situación como una profunda injusticia (lo cual, en algún plano, es real), ya que debe pagar en su presente por las injusticias cometidas por sus antepasados (no necesariamente antepasados directos, sino antepasados en tanto aquellos identificados con su narración identitaria). Con lo cual la sensación que comienza a desarrollarse en los WASP, que constituyen un sector mayoritario de la población, es que si no son parte de una elite, si no tienen capacidad de destacarse sobre la media y de ubicarse ya no entre los cien primeros, sino entre los cincuenta primeros, pierden su posibilidad de acceder a determinados lugares estratégicos.

Por otro lado, estas políticas producen modos de estratificación interna en los propios grupos victimizados, o una conversión de los sectores victimizados, esto es: que las mujeres que acceden al parlamento son mujeres masculinizadas, que los afrodescendientes que acceden a la Universidad se comportan como blancos, con lo cual se produce una especie de farsa de la apertura del orden hegemónico, porque si bien se otorga un lugar, se señala que ese lugar es muy especial, y que sólo se lo gana a partir de la identidad diferencial, y no por los propios méritos. De ahí que se plantea una obligación implícita de demostrar permanentemente que se continúa mereciendo dicho lugar asignado, al que no se habría accedido si no hubiese sido por un determinado género, un color de tez o una identidad sexual. Con lo cual en algún punto se termina viviendo dicho lugar como la conquista de algo ilegítimo, y eso opera tanto en los sectores hegemónicos como en los victimizados, quienes deben demostrar la valía de ese merecimiento.

Generalmente (por supuesto que hay excepciones, pero no alteran el funcionamiento hegemónico), el modo de adecuarse a ese orden, el modo de mostrarse merecedor de la gratificación es convertirse en parte de ese orden dominante, asumir sus valores: "Tengo tez negra, pero me comporto como si fuera un blanco", "Uso pollera pero me comporto como un varón". Al mismo tiempo, esto genera un proceso de estratificación interna en dichos grupos, porque a las "cuotas" no acceden todos los afro-descendientes, ni todas las mujeres, ni todos los grupos victimizados, sino apenas algunos de sus miembros: aquellos que, muchas veces por motivos de clase, por capital cultural previo, son quienes pueden tener las condiciones para destacarse dentro del grupo y sostener su presencia en esos ámbitos. Con lo cual también se da un proceso de fuerte estratificación social y quiebra de este grupo.

De alguna manera, los procesos de discriminación positiva hacia esos grupos negativizados los destruyen o aniquilan simbólicamente: siguen existiendo pero ya no en tanto grupos. Es muy poco probable que aporten lo que podrían tener para contribuir desde su identidad diferencial, porque ya el proceso de acceso termina negando sus propios componentes identitarios.

Por último, por plantear una cuarta dificultad entre tantas otras, a los Estados modernos les resulta un problema aceptar que su propia constitución como Estado es lo que genera este conjunto de procesos discriminatorios. Por lo que, a la hora de plantear una lucha antidiscriminatoria, no se asume este principio constitutivo de la discriminación, sino que se aborda cada proceso discriminatorio como si tuviera su propia lógica y funcionalidad, creando una convención específica para enfrentar la discriminación a cada grupo. Como si la discriminación fuera una respuesta a situaciones específicas de

los grupos discriminados y no una práctica construida como parte de las necesidades funcionales del discriminador. Porque si una sola Convención diera cuenta del conjunto de prácticas discriminatorias, estaría dando cuenta del modo de funcionamiento de los Estados modernos. Por el contrario, se suele fragmentar esos procesos como si ocurrieran de modo separado, y como si el problema fuera la protección de grupos específicos, cuando en realidad son procesos que ocurren totalmente articulados. El mismo orden que negativiza, que victimiza poblaciones por motivos religiosos, lo hace por motivos étnicos, por discapacidad, por distintas prácticas. De manera que cuando los especialistas se reúnen creyendo que se puede resolver una situación sin resolver las demás, aparece una especie de enfrentamiento corporativo en torno a cuál de las problemáticas sería más importante o cuál tendría más derecho a tener estas cuotas especiales de tratamiento. Porque el problema también aparece en este nivel: tenemos un total del ciento por ciento; si cada uno tiene su cuota, se sobrepasaría ese porcentaje, entonces para llegar al cien, la pregunta es qué grupos merecerían más la cuota que otros, con lo que la lucha discriminatoria queda convertida en una competencia entre victimizados, cada uno bregando por la profundidad histórica y la gravedad de su propia discriminación, incapaces de observar el fenómeno común que los coloca en ese lugar, y de ver que los modos de solución no pueden gestionarse desde lo individual o desde lo corporativo.

Sólo queda concluir del mismo modo con el que inicié esta breve reflexión: siempre es más sencillo cuestionar lo existente que proponer las transformaciones necesarias. En algún punto, he comenzado a aceptar que eso no es parte de mi rol, pero creo que quien se sienta capaz de ejercerlo también debería contar con alguien que, pensando impiadosamente, se anime a pedir lo imposible, lo cual quizás nos haría conscientes de los problemas que podemos llegar a provocar en la lucha antidiscriminatoria actuando "con las mejores intenciones".